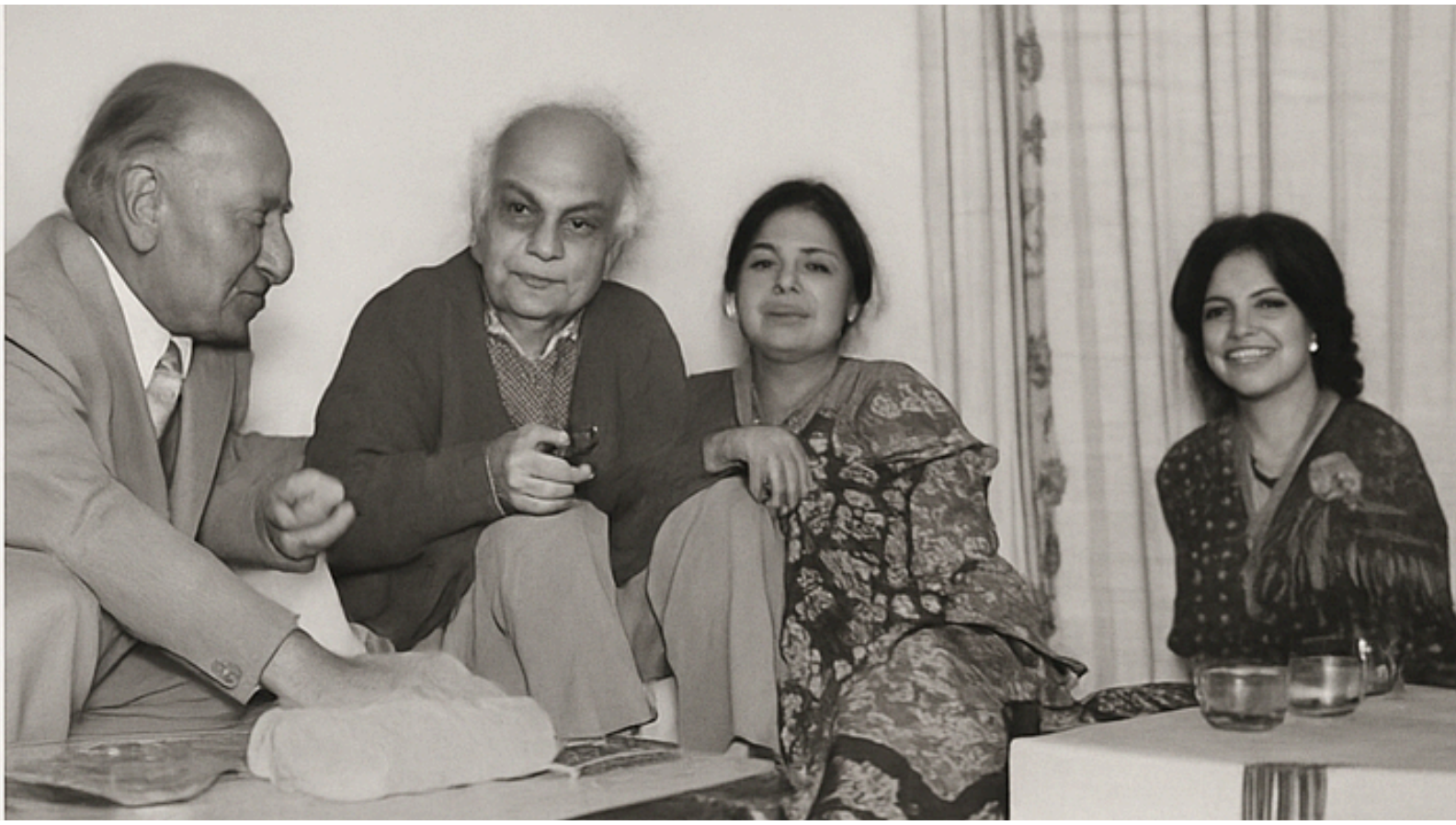

سبط حسن: روشن خیالی، عقلیت پسندی اور مابعد نو آبادیاتی تنقید-ڈاکٹر سیدہ شہر بانو صدف نقوی

کامریڈ آر جے اور ان کا مضمون

ایک ناتمام تحقیق کا مقدمہ، ایک مکمل شخصیت کا احوال

یہ مضمون، جو اب آپ کے سامنے ہے، میری دیرینہ دوست اور ہم فکر اسکالر ڈاکٹر سیدہ شہر بانو صدف نقوی کے تحقیقی پروجیکٹ کا پہلا خاکہ تھا—ایک ایسا پروجیکٹ جو 2009ء میں ان کی اچانک وفات کے باعث مکمل نہ ہو سکا۔

اس تحقیق کی بنیاد ہماری ان گفتگوؤں پر رکھی گئی جو سبط حسن کی روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے مختلف پہلوؤں پر ہمارے بیچ وقتاً فوقتاً ہوتی رہیں۔ یہ بات وضاحت طلب ہے کہ خود شہر بانو، سبط حسن کے فکری مقام پر شکوک کی حامل نہ تھیں—ان کا رویّہ علمی احترام اور گہرے تجزیے کا تھا—لیکن میرے لیے سبط حسن کی تشریحات ہمیشہ کسی قدر غیر مکمل، اور مخصوص فکری حدود میں مقید نظر آئیں۔

میری اس رائے کی بنیاد یہ تھی کہ سبط حسن نے سر سید احمد خان کی روشن خیالی اور جدیدیت کا جائزہ تو لیا، مگر اس کے ساتھ جُڑے ہوئے ان داخلی تضادات، فرقہ وارانہ جھکاؤ، اور نو آبادیاتی ذہنیت کے اثرات کا تنقیدی تجزیہ شاید اس شدت سے نہیں کیا، جیسا کہ ضروری تھا۔ میری نظر میں سر سید کی جدیدیت ایک طرف تعلیم کی ترغیب ضرور تھی، مگر دوسری طرف وہ مسلم اشرافیہ اور متوسط تنخواہ دار طبقے میں ایسی ذہنیت کو پروان چڑھانے کا سبب بھی بنی، جو آگے چل کر مسلم قوم پرستی، کمیونل ازم اور بالآخر تقسیم ہند کے بیانیے کی حامی بن گئی۔

حمزہ علوی جس طبقے کو "سیلیریٹ کلاس" کہتے ہیں—یعنی وہ تعلیم یافتہ مسلم متوسط طبقہ جو ریاستی تنخواہوں پر انحصار کرتا تھا—اسی طبقے نے مذہب کی بنیاد پر علیحدہ وطن کے نظریے کو سب سے زیادہ اپنایا۔ اگرچہ اس طبقے سے چند لوگ بعد ازاں سوشلسٹ یا بائیں بازو کے خیالات کی طرف بھی راغب ہوئے، مگر میرے نزدیک اس کا محرک سر سید کی روشن خیالی نہیں بلکہ سوویت یونین سے آنے والا مارکسی ادب تھا، جس نے ان کے نظریات میں انقلابی تبدیلی پیدا کی۔

سر سید نے جن عقلیت پسند اور جدید علوم پر مبنی اسلامی لبرل تھیولوجی کی تشکیل کی کوشش کی، وہ آخر کار مسلم انٹیلیجنسیا کے مرکزی دھارے میں جگہ نہ پا سکی۔ آل انڈیا مسلم لیگ کی قیادت اور شہری متوسط طبقہ، جن پر Revivalist اسلامی فکر غالب تھی، ان کی سوچ پر Modern Islamic revivalism کا اثر سبط حسن کے تصور

سے کہیں زیادہ گہرا تھا۔

اور یہاں سے وہ نکتہ ابھرتا ہے جسے میں اکثر شہر بانو کے ساتھ زیر بحث لایا کرتا تھا: یہ کہ اگر ہم برصغیر میں بائیں بازو کی تحریک، خاص طور پر کمیونسٹ فکر کے پھیلاؤ کو دیکھیں —تو وہ طبقہ جس نے انقلابی تحریک کو زمین پر اتارا، اس کا تعلق نہ اشرافیہ سے تھا اور نہ سرسید کے پیروکار متوسط طبقے سے۔

پنجاب، بنگال، متحدہ صوبہ جات—جہاں کہیں بھی سوشلسٹ فکر نے جڑ پکڑی، وہاں اس کا انحصار دیہی مزدور، کسان، اور شہری نچلے طبقے پر تھا۔ ان لوگوں میں ہمیں کہیں بھی سرسید کی فکر کا براہِ راست اثر نظر نہیں آتا۔ بلکہ ان میں سے اکثر، جیسے کہ پنجاب کے وہ نوجوان جنہیں برٹش فوج میں جبری بھرتی کیا گیا یا جو بیروزگاری کے ہاتھوں فوج میں گئے، انہوں نے جنگ کے دور دراز محاذوں پر وہی نظریاتی جھٹکے محسوس کیے، جیسے سکھ سپاہیوں نے کیے تھے۔ یہ تجربات، یہ دھچکے، ان کے لیے شعور کی ایک نئی سطح بن کر ابھرے۔

پھر وہ مسلمان جنہوں نے خلافت تحریک کے دوران ہندوستان چھوڑ کر افغانستان کا رخ کیا، اور پھر وہاں سے جادثاتی طور پر سوویت یونین جا پہنچے—یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے لوٹ کر پنجاب اور دیگر علاقوں میں بائیں بازو کی نظریاتی شمع روشن کی۔ ان میں دادا فیروز الدین منصور، فضل الٰہی چوہان، اور دادا امیر حیدر جیسے نام نمایاں ہیں۔ اور بھوپال کے مولانا برکت اللہ بھوپالی، جو تحریک ہجرت کے راستے جرمنی اور سوویت روس تک پہنچے، اسی سلسلے کے نمائندہ تھے۔

یہ ساری گفتگو، یہ ساری بے چینیاں، شہر بانو کے لیے محض تجسس نہیں تھیں، بلکہ ایک سچ کی تلاش تھیں۔ اسی لیے انہوں نے سبط حسن کے فکر و نظر کا ایک وسیع تر تنقیدی جائزہ لینا شروع کیا۔ ان کا ارادہ تھا کہ اس مقالے کو وسعت دے کر کتابی صورت میں پیش کیا جائے—ایک علمی تحریر جو فکری دیانت داری کے ساتھ سبط حسن کے کام کو اس کے پس منظر، اثرات اور حدود سمیت جانچ سکے۔

اس سلسلے میں پہلا مسودہ تیار ہو چکا تھا۔ ان کے پاس مواد کا انبار تھا۔ ان کا تجزیہ نکتہ رسی سے بھرپور تھا۔ ہم اس پر مسلسل گفتگو کرتے، اس میں اضافے کی باتیں ہوتیں، مگر پھر ایک شب، وہ ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گئیں۔

ایک تقریب سے واپسی پر وہ رات گئے گھر لوٹیں، اور صبح چار بجے انہیں دل کا شدید دورہ پڑا، جو جان لیوا ثابت ہوا۔

بعد ازاں ان کے اہلِ خانہ—جو انگلینڈ میں مقیم تھے—نے ان کی وصیت کے مطابق ان کا تمام علمی اثاثہ مجھے سونپ دیا۔ اس میں ان کا ایم اے کا مقالہ "کارل مارکس کا تصورِ بیگانگی"، ہاتھ سے لکھی ہوئی نوٹ بکس، ان کے ذاتی تجزیے، اور پی ایچ ڈی کا تحقیقی کام "Agency and Emancipation: Revisiting the Frankfurt School and Classical Marxism" بھی شامل تھا۔ ہر مسودہ، ہر نوٹ، ان کے ذہن کی ایک جہت کی نمائندگی کرتا ہے۔

ان کا یہ تحقیقی مضمون، جسے آپ پڑھنے جا رہے ہیں، انہی خیالات کا نچوڑ ہے—ایک فکری دستاویز، جو ادھوری سہی، مگر مکمل ذہانت کی حامل ہے۔

اپنے طالب علمی کے زمانے ہی میں وہ اپنے نام کے ساتھ "سیدہ" اور "نقوی" جیسے سابقے لاحقے ترک کر چکی تھیں۔ اپنی ڈائریوں میں وہ خود کو "رشید جہاں" لکھتی تھیں، اور دوستوں کے حلقے میں "کامریڈ آر جے" کے نام سے جانی جاتی تھیں۔

میں نے ان کے اہلِ خانہ کے جذبات کا احترام کرتے ہوئے اس مضمون کے ساتھ ان کا مکمل نام درج کیا ہے۔ ان کی تحریر میں کوئی نمایاں ترمیم نہیں کی گئی۔ جو کچھ ہے، وہ ان ہی کا ہے، ان ہی کے لہجے میں۔

کامریڈ آر جے—وہ صرف ایک فکری نام نہ تھیں، وہ ایک روشن فکر تحریک کی علامت تھیں۔ ان کی کمی ایک شخص کی نہیں، ایک امکان کی کمی ہے۔

میں ان کی یاد کو ان چار مصرعوں میں سمیٹتا ہوں، جو ان پر لکھی گئی ایک نظم سے لیے گئے ہیں:

وہ بولی، تو وقت ٹھہر سا گیا،
اک سوچ، جو لفظوں سے گہری بنی۔
خاموشی میں ایک افق کھلتا تھا،
ہر بات، کتابوں کی طرح سنی۔

تعارف

سید سبط حسن (1912–1986) برصغیر کے ممتاز مارکسی دانشور، مورخ اور صحافی تھے۔ وہ برطانوی ہندوستان کے شہر اعظم گڑھ میں پیدا ہوئے اور بعد میں پاکستانی شہری بن گئے۔ سبط حسن ترقی پسند مصنفین کی تحریک کے سرکردہ رہنما بن کر ابھرے، اور سیکولرازم، سماجی انصاف اور فکری روشن خیالی کے پُرزور حامی تھے۔ انہوں نے کئی مؤثر کتب تصنیف کیں، جن میں "ماضی کے مزار"، "نویدِ فکر"، "موسیٰ سے مارکس تک"، "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا"، "انقلابِ ایران"، "ادب اور روشن خیالی" وغیرہ شامل ہیں۔

اپنی ان تحریروں کے ذریعے سبط حسن نے عوام میں "دیے روشن کیے"—یعنی عقل و دانش اور آگہی کے چراغ جلانے کی سعی کی۔ ان کا ماننا تھا کہ معاشرے کی ترقی کا انحصار جہالت اور تعصب کے خاتمے اور علم، تنقیدی شعور اور سائنسی نقطۂ نظر کے فروغ پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن کی علمی میراث کو اکثر اس طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے "روشن خیالی، ترقی پسندی اور خرد افروزی کی شمع روشن کی"—یعنی پاکستانی معاشرے میں فکری بیداری، ترقی کے نظریے اور عقلیت کی شمع کو تاباں کیا۔

اگرچہ سبط حسن کی ترقی پسند فکر کو وسیع پیمانے پر سراہا گیا، لیکن جدید علمی تحقیق نے ان کے اختیار کردہ فکری تناظر پر اہم سوالات اٹھائے ہیں۔ کیا سبط حسن کی "روشن خیالی" اور "عقلیت پسندی" کی تعبیر نوآبادیاتی عہد کے ترقیاتی نظریات سے غیر تنقیدی طور پر ماخوذ تھی؟ انہوں نے برصغیر کے مسلمانوں میں روشن خیالی اور عقلیت پسندی کی روایت کو جیسے تنقیدی (Subaltern Studies) کیسے سمجھا اور کن شخصیات کو اس روایت کا علمبردار گردانا؟ مزید یہ کہ اگر ان کے کام کو مابعد نوآبادیاتی یا سب آلٹرن اسٹڈیز نظریاتی زاویوں سے دیکھا جائے—جیسا کہ رانا جیت گہا، دیپیش چکرورتی، گائتری اسپیوک، بپن چندر، آشس نندی وغیرہ نے پیش کیے—تو کیا سبط حسن کا فکری بیانیہ درحقیقت نوآبادیاتی "روشن خیالی" کے بیانیے کی عکاسی کرتا ہے؟

یہ تحقیقی مضمون سبط حسن کے روشن خیالی اور عقلیت پسندی کے نظریات کا جائزہ لے گا اور ان کی اہم کتب (نویدِ فکر، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ادب اور روشن خیالی، انقلابِ ایران وغیرہ) کو ان سوالات کی روشنی میں پرکھے گا۔ ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ سبط حسن کے نزدیک جنوبی ایشیائی مسلمانوں میں فکری ورثہ کن افراد نے آگے بڑھایا، سے متاثر تھی؟ علاوہ ازیں ہم ان مخصوص تنقیدات کا بھی جائزہ لیں گے: کیا (Colonial Modernism) اور آیا ان کی فکر یورپی مرکزیت پر مبنی نوآبادیاتی جدیدیت سبط حسن کا نظریاتی تناظر "مہاجر قوم پرستی" (یعنی اردو بولنے والے مہاجر کے تعصب) سے متاثر تھا؟ یا پھر ان کے شیعہ پس منظر کی وجہ سے "شیعیت" کی طرف جھکاؤ پایا جاتا تھا؟ نیز، کیا انہوں نے آیت اللہ خمینی کی قیادت میں آنے والے 1979ء کے ایرانی انقلاب کو ضرورت سے زیادہ نرمی سے دیکھا؟ سبط حسن کی اپنی تحریروں اور بعد کے محققین کے تجزیوں کی روشنی میں، ہم ان کے فکری موقف کا ایک جامع اور باریک بین جائزہ پیش کریں گے۔

"سبط حسن کا تصورِ "روشن خیالی" اور "عقلیت پسندی

روشن خیالی—سبط حسن کے نزدیک "روشن خیالی" ایک ایسا رویہ تھا جو کشادہ ذہنی، تنقیدی جستجو اور انسان دوستی پر مبنی ترقی کی عکاسی کرتا تھا۔ وہ اکثر اس اصطلاح کو اس طرزِ فکر کے طور پر استعمال کرتے جو عقل، سائنس، اور انسانی ترقی پر استوار ہو، اور جو توہمات یا اندھی اطاعت کے خلاف ہو۔ بیسویں صدی کے وسط میں جنوبی ایشیا اور بعد ازاں ضیاء الحق کے دورِ پاکستان میں، "روشن خیالی" کا مفہوم بغاوت انگیز بن گیا—یہ مذہبی اندھیرے اور آمریت کے خلاف ایک چراغ کی مانند تھا۔

سبط حسن مستقل اس موقف پر قائم رہے کہ معاشرے کی بنیادی کشمکش "روشن خیالی/عقلیت پسندی" اور "مذہبی پیشوائیت/تھیوکریسی" کے درمیان ہے۔ یہ دوئی اُن کی فکر کا مرکزی نکتہ تھی۔ ان کے نزدیک علم، تعلیم اور سیکولر نظریات کا فروغ وہ روشنی تھا جو جہالت اور جمود کے اندھیروں کو شکست دے سکتا تھا۔

ان کی تحریروں کا مقصد عام قارئین میں سائنسی اور تاریخی شعور کو عام کرنا تھا۔ جیسا کہ آئی اے رحمٰن نے مشاہدہ کیا، سبط حسن کا یقین تھا کہ پاکستان کی سماجی و ثقافتی جمود کو صرف ایک سیکولر، جمہوری مزاج ہی ختم کر سکتا ہے—ایک ایسا اجتماعی شعور جو عقل پر مبنی ہو۔

اسی مقصد کے تحت، سبط حسن اپنی تحریروں میں قارئین کو انسانی تاریخ اور خیالات کے ایک وسیع سفر پر لے جاتے تھے، یہ بتانے کے لیے کہ انسانی ترقی ہمیشہ ان باشعور اذہان کی مرہونِ منت رہی جو جمود کے خلاف مزاحمت کرتے آئے۔ مثلاً، "ماضی کے مزار" اور "موسیٰ سے مارکس تک" میں وہ یہ دکھاتے ہیں کہ ہر عہد میں، چاہے وہ قدیم بابل ہو یا یونان، یا جدید دور، ترقی پسند مفکرین نے رجعتی قوتوں سے فکری جنگ لڑی تاکہ معاشرے کو آگے بڑھایا جا سکے۔

یہ بیانیہ ان کی اس رائے کو تقویت دیتا ہے کہ روشن خیالی کی اقدار عالمگیر اور لازوال ہیں—اور ترقی ایک مسلسل جدوجہد کا نام ہے، جو عقل اور جمود کے درمیان جاری رہتی ہے۔

عقلیت پسندی—روشن خیالی سے جُڑا ہوا سبط حسن کا دوسرا بنیادی اصول "عقلیت پسندی" ہے—یعنی عقل کو رہنما اصول ماننے کا نظریہ۔ انہوں نے "عقلیت پسندی" کو کئی سطحوں پر اپنایا۔

کے درجے پر، وہ معاشرتی مسائل اور تاریخ کو سمجھنے کے لیے شک کی بنیاد پر، دلائل اور ثبوت پر مبنی نقطۂ نظر اپنانے کی تلقین کرتے۔ "دلیل (Epistemology) علمیات کی بنیاد پر مکالمہ"—یہ وہ شعار تھا جسے وہ علمی مباحثے میں رواج دینا چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مخالفین کو بھی عقل اور دلیل کی بنیاد پر گفتگو کرنی چاہیے، نہ کہ جذبات یا محض اختیار کی بنیاد پر۔

:در حقیقت، ان کی تحریروں کا ایک اثر یہ تھا کہ وہ قارئین کو جمود سے جھنجھوڑ دیتے تھے؛ جیسا کہ "ایکسپریس ٹریبیون" کے ایک تبصرے میں کہا گیا
انہوں نے اپنی تحریروں سے قارئین کے ذہنوں کو جھنجھوڑا...انہیں اطاعت گزار کے بجائے سوچنے پر اکسایا"۔"

تنقیدی سوچ کو فروغ دے کر، سبط حسن پاکستان میں ایک "نیا اندازِ فکر" متعارف کروانا چاہتے تھے۔

سماجی و سیاسی سطح پر، ان کی عقلیت پسندی سیکولرازم اور انسان دوستی میں ڈھل گئی۔ وہ مسلسل اس موقف کے حامی رہے کہ تاریخ کے مطالعے اور معاشرتی معاملات کے نظم و نسق میں سائنسی نقطۂ نظر اپنایا جانا چاہیے۔ ان کی مستقل کوشش تھی کہ سماجی مسائل کو کسی مافوق الفطرت یا صوفیانہ توجیہ کے بجائے سائنسی منطق سے سمجھا جائے۔

مثال کے طور پر، "ماضی کے مزار" میں انہوں نے یہ دکھایا کہ قدیم مذاہب کیسے مختلف سماجوں میں ابھرے اور ادارہ جاتی شکل اختیار کرتے گئے۔ ضیاء الحق کے دورِ حکومت میں جب مذہب کو ریاستی سطح پر نافذ کیا جا رہا تھا، تو سبط حسن نے روشن خیالی پر مبنی مضامین تحریر کیے، جن میں انہوں نے سیاسی اسلام کے تاریخی جڑوں کا سراغ لگایا اور تھیوکریسی کے استحصالی کردار کو بے نقاب کیا (جیسا کہ "نوید فکر" میں نظر آتا ہے)۔

انہوں نے "سیکولرازم" جیسے اصطلاحات کو بھی عام فہم انداز میں واضح کیا، یہ بتاتے ہوئے کہ ایک سیکولر ریاست مذہب مخالف نہیں ہوتی، بلکہ ایک ایسی ریاست ہوتی ہے جہاں شہریت اور حکمرانی عقل اور مساوی حقوق پر مبنی ہوتی ہے، نہ کہ کسی مذہبی پیشوا کے فتوے پر۔

مختصراً، سبط حسن کے نزدیک "عقل" ایک نجات دہندہ قوت تھی—جو معاشرے کو نوآبادیاتی باقیات اور مقامی قدامت پرستی سے نجات دلا سکتی تھی۔ اسی لیے آج وہ ایک ایسے مفکر کے طور پر یاد کیے جاتے ہیں جنہوں نے پاکستان میں "روشن خیالی" کے فروغ میں بھرپور کردار ادا کیا، اور جن کے نزدیک قوم کی عزت اسی میں ہے کہ وہ عقلی، سیکولر ترقی کو اپنائے۔

جنوبی ایشیائی مسلم روایت میں روشن خیالی اور عقلیت پسندی—سبط حسن کا نقطۂ نظر

سبط حسن یہ نہیں سمجھتے تھے کہ انہوں نے برصغیر کے مسلمانوں میں روشن خیالی اور عقلیت پسندی کی کوئی نئی روایت قائم کی؛ بلکہ وہ اپنی فکری کاوش کو اس سلسلے کی ایک کڑی سمجھتے تھے جو پہلے سے موجود اصلاح پسندوں اور جدید فکروں نے قائم کی تھی۔ ان کے نزدیک مسلمانوں میں فکری بیداری انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل ہی میں شروع ہو چکی تھی—ایسی شخصیات کے ذریعے جو تنقیدی شعور، تعلیمی اصلاحات اور ترقی پسند خیالات کو ایک روایتی اور قدامت پرست ماحول میں لے کر آئیں۔ سبط حسن اکثر ان پیش روؤں کو برصغیر میں "روشن خیالی" کے بانی قرار دیتے اور دائیں بازو یا حد درجہ بائیں بازو کے ناقدین کی طرف سے کی جانے والی تنقید کے خلاف ان کا دفاع کرتے۔

ان شخصیات میں سرِ فہرست سر سید احمد خان (1817–1898) تھے—علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے بانی اور انیسویں صدی کے وہ فکری رہنما جنہوں نے برصغیر کے مسلمانوں میں جدید تعلیم کو فروغ دیا۔ سبط حسن کے نزدیک، سر سید نے سائنسی علم، مذہب کی عقلی تشریح، اور اسلام کو جدید علم سے ہم آہنگ کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ وہ ان کو ایک ایسے روشن خیال مفکر کے طور پر دیکھتے تھے جنہوں نے ایک جمود زدہ دور میں عقلیت کا چراغ روشن کیا۔ سبط حسن نے ان کی شخصیت پر نہایت تفصیل سے لکھا تاکہ ان کے ترقی پسند کردار کو پھر سے زندہ کیا جا سکے۔

اگرچہ 1960 اور 70 کی دہائیوں میں پاکستان کے بعض بائیں بازو کے دانشور سر سید پر اس بنا پر تنقید کرتے تھے کہ وہ برطانوی حکمرانوں کے قریب رہے یا ان کا رویہ اشرافیہ نواز تھا، لیکن سبط حسن کا موقف یہ تھا کہ سر سید کی تحریک ایک فکری بیداری کے لیے ضروری پہلا قدم تھی۔ وہ سر سید کو اس فرد کے طور پر دیکھتے تھے جس نے مسلمانوں میں عقلی جستجو کی شمع جلائی—جسے بعد کی نسلوں نے، جن میں مارکسی دانشور بھی شامل ہیں، آگے بڑھایا۔

نوید فکر" میں مسلم فکر کے ارتقا کا جائزہ لیتے ہوئے، سبط حسن نے علی گڑھ تحریک کو اس بات پر سراہا کہ اس نے قدامت زدہ مدرسہ نظام کے جمود کو توڑا اور علم و عقل کے نئے" در وا کیے۔ انہوں نے ان مؤرخین کی اس شدید تنقید میں شرکت نہیں کی جو سر سید کے برطانویوں سے تعلقات یا ان کی طبقاتی وابستگی پر سوال اٹھاتے ہیں۔ اس کے برعکس، سبط

حسن نے سرسید کی "خرد افروزی" (عقل کی روشنی پھیلانے) کے اثرات کو ایک سست روی کے شکار سماج کے لیے مثبت اور حیات بخش قرار دیا۔

سبط حسن کی نظر میں ایک اور اہم شخصیت علامہ محمد اقبال (1877–1938) تھے — شاعر اور مفکر۔ یہ قابلِ توجہ بات ہے کیونکہ اقبال کا فکری ورثہ خاصا پیچیدہ ہے: وہ ایک طرف اسلامی احیا کے پرجوش داعی تھے، اور دوسری طرف، جدید دور کے اندر "اجتہادی" اور خودی پر مبنی سوچ کے مبلغ۔ سبط حسن نے اقبال کی انہی ترقی پسند جہتوں کو نمایاں کیا — انہوں نے اقبال کی "خودی"، روایت سے بغاوت، اور فرد کی آزادی کے نظریے کو سراہا۔ انہوں نے "اقبال کا تصورِ انسان" کے عنوان سے ایک مضمون بھی تحریر کیا، جس میں مذہبی انتہا پسندوں کے ہاں رائج اقبال کے تصور کی تردید کی۔

سبط حسن کا ماننا تھا کہ اقبال بھی سرسید کی طرح ایک آزاد، خود مختار فرد اور ایک روشن خیال سماج چاہتے تھے — نہ کہ کوئی تھیوکریٹک (مذہبی پیشوائی پر مبنی) ریاست۔ ایک تبصرہ نگار کے مطابق، سبط حسن نے سرسید اور اقبال کا "پرجوش دفاع" کیا تاکہ انہیں ترقی پسند روایت کا پیش رو قرار دیا جا سکے۔

یوں سبط حسن نے فکری تسلسل قائم کیا — انیسویں صدی کے اصلاح پسندوں سے لے کر بیسویں صدی کے ترقی پسند مصنفین اور مارکسی مفکرین تک۔ ان کے نزدیک روشن خیالی ایک مسلسل جدوجہد تھی، جس میں ہر نسل نے اپنی زبان اور انداز میں تاریکی کے خلاف جنگ لڑی — کوئی تعلیمی اصلاحات کے ذریعے، کوئی شاعری کے وسیلے سے، اور کوئی سوشلسٹ تنقید کے تحت۔

سبط حسن کے "برصغیر کے روشن خیال مفکرین" میں صرف مذہبی مصلحین یا شعرا ہی نہیں، بلکہ سیاسی مصلحین بھی شامل تھے — مثلاً محمد علی جناح (1876–1948)۔ اگرچہ جناح ایک سیاست دان تھے، نہ کہ مفکر، لیکن سبط حسن نے ان کی شخصیت کو ایک خاص زاویے سے سمجھا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ جناح نے پاکستان کو ایک جمہوری اور سیکولر ریاست کے طور پر تصور کیا تھا — ایک ایسی جدید ریاست جہاں مذہب کو ریاستی امور سے علیحدہ رکھا جائے۔

سبط حسن کے مطابق، سرسید، اقبال اور جناح — یہ تینوں اپنی اپنی سطح پر ایک جدید مسلم قوم کی تشکیل کے خواہاں تھے، مگر ان کی اس کوشش کو "مذہبی پیشوائیت" اور رجعت پسند عناصر نے ناکام بنایا۔ ان کا ماننا تھا کہ ترقی پسند تحریک (یعنی بائیں بازو کی تحریک) دراصل انہی روشن خیال اصلاحات کی وارث تھی، لیکن اس نے ان نظریات کو سوشلسٹ انقلاب تک وسعت دی۔

یہ امر بھی اہم ہے کہ سبط حسن کی روشن خیالی کا دائرہ صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھا۔ وہ افکار کے مورخ تھے، اور انہوں نے برصغیر میں راجہ رام موہن رائے (1772–1833) جیسے ہندو اصلاح پسندوں کو بھی اس روایت کا حصہ سمجھا۔ "نویدِ فکر" میں سبط حسن نے سرسید اور رام موہن رائے کو باہم متوازی قرار دیا — دونوں نے اپنے اپنے مذہبی و سماجی حلقے میں اصلاح کی شمع جلائی، جیسے کہ رام موہن رائے نے "ستی" جیسے رسموں کے خلاف جدوجہد کی اور "برہمو سماج" کی بنیاد رکھی۔ سبط حسن نے یہ دکھایا کہ روشن خیالی مذہبی حد بندیوں سے بالاتر ایک مشترکہ ورثہ ہے۔

علاوہ ازیں، سبط حسن ان اسلامی مفکرین کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے جنہوں نے برصغیر میں فکری اثرات مرتب کیے، مثلاً جمال الدین افغانی (1838–1897) اور ان کے شاگرد محمد عبدہ۔ ان کے خیال میں افغانی اور سرسید دو مختلف "سیدوں" کی نمائندگی کرتے تھے — ایک نے سامراج دشمن مزاحمت اور امتِ مسلمہ کے اتحاد پر زور دیا، جبکہ دوسرے نے اندرونی اصلاح اور تعلیم پر۔ سبط حسن نے دونوں کے افکار سے سیکھا: افغانی سے استعمار دشمنی اور سرسید سے جدیدیت و عقل پر مبنی فکر۔

اگرچہ وہ مذہب کی تاریخ اور اس کے سیاسی استعمال کو سراہتے تھے، لیکن محض مذہبی بنیاد پر سوسائٹی کے نظم کو وہ قبول نہیں کرتے تھے۔ وہ افغانی کے ان پہلوؤں کو سراہتے تھے جو عقلیت اور سامراج دشمنی سے ہم آہنگ تھے، اور ان پہلوؤں کو رد کرتے تھے جو محض مذہبی جذبات پر مبنی تھے۔

آخر میں، سبط حسن کے نزدیک جنوبی ایشیاء میں روشن خیالی کی ایک زرخیز روایت موجود تھی — ایسی روایت جس کے معمار سرسید، اقبال، جناح، رام موہن رائے اور ان کے فکری جانشین تھے۔ سبط حسن نے خود کو انہی بنیادوں پر قائم روشن خیالی کا تسلسل سمجھا۔ "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" اور "نویدِ فکر" میں انہوں نے بار بار یہ ظاہر کیا کہ موجودہ فکری مباحث ماضی کے انہی اصلاحی تحریکوں کی توسیع ہیں۔

اگرچہ بعض سخت گیر بائیں بازو کے نقاد ان کے ان پیش روؤں سے قربت پر معترض تھے، لیکن سبط حسن کا اصرار تھا کہ ہمیں ان اصلاحی کوششوں سے سیکھنا چاہیے، چاہے وہ نوآبادیاتی دور میں ہی کیوں نہ ہوئی ہوں، کیونکہ انہی میں عقل کی وہ چنگاریاں موجود تھیں جنہیں ترقی پسندوں نے آگ میں بدلا۔

نوآبادیاتی روشن خیالی: کیا سبط حسن یورپی مرکزیت کے حامل نظریے سے متاثر تھے؟

"نوآبادیاتی روشن خیالی"

(Colonial Enlightenment)

ایک ایسے نظری رجحان کو ظاہر کرتی ہے جس میں یورپی روشن خیالی کے تصورات کو نوآبادیاتی خطوں میں منتقل اور دوبارہ ترتیب دیا گیا—اکثر برطانوی اداروں اور مقامی اشرافیہ کے ذریعے۔اس کے نتیجے میں ترقی کا ایک ایسا بیانیہ وجود میں آیا جو یورپ مرکز

(Eurocentric)

اور خطی

(linear)

تھا۔یہ بیانیہ عقل، سائنس، فرد کے حقوق اور سیکولر طرزِ حکومت جیسے اٹھارہویں صدی کے یورپی تصورات کو عالمگیر سچائیاں سمجھ کر، نوآبادیاتی سماجوں میں بھی اسی طور نافذ کرنے کا داعی رہا—اور اکثر ان کے نوآبادیاتی تناظر کو تنقیدی نظر سے دیکھے بغیر۔

اہم سوال یہ ہے: کیا سبط حسن کی روشن خیالی اور عقلیت پسندی بھی اسی نوآبادیاتی عہد کے جدیدیت پسند

(modernist)

نظریات کا غیر تنقیدی عکس تھی؟ کیا انہوں نے ان ترقی پسند نظریات کو (جو دراصل برطانوی راج اور مغربی تعلیم یافتہ ہندوستانی اشرافیہ کے ذریعے فروغ پائے) بے چون وچرا قبول کر لیا، یا ان کی فکر ان سے ہٹ کر کوئی آزاد تنقیدی سمت بھی رکھتی تھی؟

"جدید مابعد نوآبادیاتی نظریہ دان اور "سب آلٹرن اسٹڈیز

(Subaltern Studies)

کے محققین روشن خیالی کے بیانیے کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں، خاص طور پر ان معاشروں میں جو نوآبادیاتی تسلط سے گزرے۔ان کے مطابق یہ بیانیہ اکثر یورپ کی علمی اجارہ داری کو فروغ دیتا ہے اور مقامی نقطہ نظر کو نظرانداز کرتا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ "روشن خیالی پر مبنی عقلیت پسندی" جیسا بیانیہ نوآبادیاتی طاقتوں یا مقامی اشرافیہ کے مفادات کے تابع رہا—حتیٰ کہ بعض اوقات انہی "نوآبادی مخالف" قائدین نے بھی یہ یورپی سانچے استعمال کیے۔

جب ہم سبط حسن کی تحریروں کو اسی زاویے سے پرکھتے ہیں، تو ان میں واقعی ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جو کلاسیکی یورپی روشن خیالی کے اثرات کو نوآبادیاتی تجربے کے عدسے سے منعکس کرتے ہیں۔

مثلاً، نوجوان مارکسی دانشور محمد عامر حسینی (2025ء کے ایک محقق) نے یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ سبط حسن نے انیسویں صدی کے نوآبادیاتی مصلحین کو صرف مثبت زاویے سے دیکھا، اور ان کی سیاسی حکمت عملیوں کو نوآبادیاتی طاقت سے جوڑ کر تنقیدی تجزیہ نہیں کیا۔جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، سبط حسن نے سرسید اور راجہ رام موہن رائے کو اس بنا پر سراہا کہ انہوں نے ہندوستان میں روشن خیالی متعارف کروائی—لیکن عامر حسینی کے مطابق، سبط حسن نے یہ کام "صرف تعریفی نظر سے" کیا۔

سبط حسن کی بڑی کتب میں کہیں بھی یہ بحث نہیں ملتی کہ ان مصلحین نے برطانوی نوآبادیاتی طاقت کے ساتھ کس حد تک ساز باز کی، یا یہ کہ ان کی روشن خیالی کن طبقات یا ذات پات کی حدوں تک محدود رہی۔مثال کے طور پر، سرسید کی برطانوی وفاداری اور ان کا عوامی سیاست سے گریز ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے، لیکن سبط حسن نے ان پہلوؤں پر زیادہ روشنی نہیں ڈالی۔اسی طرح، راجہ رام موہن رائے کی ستی کے خلاف جدوجہد بلاشبہ قابلِ قدر ہے، لیکن ان کا برہمن پس منظر، برطانوی ریاست سے قربت، اور عوامی شمولیت سے اجتناب—یہ تمام وہ نکات ہیں جن پر مابعد نوآبادیاتی محققین سوال اٹھاتے ہیں، لیکن سبط حسن نے "نویدِ فکر" جیسی کتب میں ان کا تجزیہ نہیں کیا۔

یہ پہلو ظاہر کرتا ہے کہ سبط حسن، دیگر کئی ترقی پسند مارکسی مورخین کی طرح، نوآبادیاتی عہد کی روشن خیالی کو ایک "خالص ترقی پسند قوت" کے طور پر دیکھتے تھے، اور اس کے نوآبادیاتی پہلوؤں پر سوال نہیں اٹھاتے۔

علاوہ ازیں، سبط حسن کا تاریخی بیانیہ بڑی حد تک اسی "یورپی مرکزیت پر مبنی ارتقائی ماڈل" کی پیروی کرتا ہے جسے کلاسیکی مارکسزم نے روشن خیالی سے وراثت میں لیا تھا۔ "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" اور دیگر تحریروں میں سبط حسن تاریخ کو ایک متعین خطوط پر رواں عمل کے طور پر پیش کرتے ہیں: ابتدائی معاشرہ، غلام داری، جاگیر داری، سرمایہ داری، اور بالآخر سوشلسٹ معاشرہ—یہ سب ایک لازمی سفر کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔

انہوں نے ہندوستان/پاکستان کے نوآبادیاتی عہد کو بھی ایک "یورپ جیسا" ارتقائی مرحلہ قرار دیا—یعنی، نوآبادیاتی دور کے ذریعے جاگیر داری سے سرمایہ داری میں تبدیلی۔ اس نقطہ نظر میں ایک پوشیدہ "نوآبادیاتی روشن خیالی" کا تاثر موجود ہے—کہ نوآبادیاتی دور، اپنی ستم ظریفیوں کے باوجود، کم از کم ایک جدید سرمایہ دارانہ نظام اور روشن خیال تصورات کو جنم دے کر سماج کو ترقی کی راہ پر لے آیا۔

عامر حسینی کے مطابق، سبط حسن نے یہ ظاہر کیا کہ "ہندوستانی سماج کا ارتقا نوآبادیاتی دور میں بھی یک خطی

(Unilinear)

انداز میں ہوا، بالکل ویسے جیسے یورپ میں"—یعنی "جاگیر داری سے سرمایہ داری کا سفر"۔ لیکن سبط حسن نے اس بات کا زیادہ جائزہ نہیں لیا کہ برصغیر میں سرمایہ داری کس طرح سامراجی سرمائے کے زیر اثر، یا نیم جاگیر دارانہ ڈھانچوں کے ساتھ مل کر، ایک منفرد انداز میں پروان چڑھی—بلکہ انہوں نے اسے یورپی ارتقاء کی مانند ہی سمجھا۔

یہ وہی خطرہ ہے جس سے دیپیش چکرورتی جیسے محققین خبر دار کرتے ہیں: جب ہم "تاریخ" کو صرف مغربی طرز پر سمجھتے ہیں، تو ہم نوآبادیاتی دنیا کو صرف ایک "پیچھے رہ جانے والا" مرحلہ سمجھ کر اس کا موازنہ یورپ سے کرنے لگتے ہیں، گویا وہ بھی یورپ کی طرح "پیش رفت" کر رہا ہے—محض کچھ دیر سے۔ چکرورتی کے مطابق، یہ نقطۂ نظر دراصل "یورپی تاریخ کو عالمگیر تاریخ کے طور پر مسلط کرتا ہے"، اور مقامی تناظر کی نفی کرتا ہے۔

سبط حسن، چونکہ بیسویں صدی کے وسط کے مارکسی مفکر تھے، اس لیے وہ اسی "عالمگیر تاریخ" کے ماڈل کے قائل تھے—ان کا یقین تھا کہ پاکستان بھی لازماً ایک بورژوا جدیدیت سے گزرے گا، اور اس کے بعد ایک سوشلسٹ انقلاب آئے گا—گویا یہ سب تاریخ کے ناقابلِ انکار قوانین ہیں۔

"عامر حسینی نے اس تصور کو "تاریخی جبر

(historical determinism)

قرار دیا، اور سبط حسن کی کتابوں پر یہ تنقید کی کہ وہ ایک ایسا تصور دیتی ہیں کہ پاکستان کا اشتراکی سماج میں ڈھل جانا "ناگزیر" ہے—چاہے عوام جدوجہد کریں یا نہ کریں۔ اس زاویے سے دیکھا جائے، تو سبط حسن کا نظریہ روشن خیالی پر مبنی "تاریخ کے ناگزیر سفر" کا حامل نظر آتا ہے—ایک ایسا تصوّر جو آج کے مابعد نوآبادیاتی نظریہ دانوں کو سادہ لوح، حد سے زیادہ پر امید، اور پیچیدگی سے عاری لگتا ہے۔

نوآبادیاتی روشن خیالی کی ایک اور خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ معاشرے کی پسماندگی کی وجوہات صرف داخلی عناصر—جیسے مذہب یا ثقافت—میں تلاش کرتی ہے، بجائے اس کے کہ وہ نوآبادیاتی یا سامراجی ڈھانچوں کو موردِ الزام ٹھہرائے۔ سبط حسن کے تجزیے میں بھی اکثر یہی رجحان نظر آتا ہے: وہ مسلم معاشروں میں روشن خیالی کی ناکامی کو رجعت پسند مذہبی رہنماؤں کی مخالفت پر محمول کرتے ہیں۔

ان کے ہاں مسئلہ کچھ یوں بیان کیا گیا ہے: "روشن خیالی بمقابلہ ملائیت"—یعنی ایک مکمل دوئی۔ مثلاً، ان کا مؤقف تھا کہ پاکستان میں جو سیکولر، ترقی پسند قوم پرستی (جیسا کہ وہ جناح سے منسوب کرتے تھے) پروان چڑھ رہی تھی، اسے ملاؤں اور قدامت پسند قوتوں نے پٹڑی سے اتار دیا۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہو سکتی ہے، لیکن مکمل تصویر نہیں۔

سوال یہ ہے: اس "ملائیت" کو تقویت کس نے دی؟ کیا نوآبادیاتی ریاست یا بعد کی پاکستانی ریاست نے خود ان قدامت پسند عناصر کو طاقت نہیں دی؟ کیا مقامی اشرافیہ—جاگیر دار، نوکر شاہی، سرمایہ دار—نے مذہبی تقسیم سے فائدہ نہیں اٹھایا؟ سبط حسن کی تحریروں میں یہ سوالات کم ہی اٹھائے گئے۔

عامر حسینی نشاندہی کرتے ہیں کہ سبط حسن نے سرسید جیسے افراد یا اُبھرتے ہوئے مسلم اشرافیہ کے طبقے کے نوآبادیاتی ریاست کے ساتھ تعلقات کا کوئی "طبقاتی تنقیدی جائزہ" نہیں لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیاتی ریاست سے مراعات یافتہ یہ طبقے—نوکریاں، القابات، زمینیں—دراصل نوآبادیاتی نظام کا حصہ تھے، اور اس سے انہیں فائدہ بھی پہنچتا

تھا۔

مگر سبط حسن کا بیانیہ ان اصلاح پسند اشرافیہ کو زیادہ تر ہیرو کے طور پر پیش کرتا ہے جو صرف مذہبی قدامت پسندی سے برسرِ پیکار تھے—اور یوں وہ اس بات کو نظر انداز کرتے ہیں کہ یہی اشرافیہ خود طبقاتی مفادات کی محافظ تھی۔ یہ نقطۂ نظر دراصل نوآبادیاتی روشن خیالی کے اُس لبرل بیانیے کے مشابہ ہے جس میں "مراعات یافتہ جدیدیت پسند طبقہ" عوام کو تعلیم اور ترقی کی طرف لے جاتا ہے، جبکہ مخالفت صرف مذہبی انتہا پسندوں سے ہوتی ہے۔

ایسی سوچ اس تلخ حقیقت کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ یہی اصلاح پسند اشرافیہ، ایک طرف تو روشن خیالی کی داعی تھی، لیکن دوسری طرف نوآبادیاتی طاقت کی سرپرستی میں موجود طبقاتی درجہ بندی کو بھی تحفظ فراہم کر رہی تھی۔

مختصر یہ کہ، سبط حسن کا فکری ڈھانچہ نوآبادیاتی دور کے روشن خیالی کے نظریات سے گہری مشابہت رکھتا ہے۔ انہوں نے نوآبادیاتی دور کے اصلاحی اقدامات، تعلیمی اداروں، اور مغربی افکار کو زیادہ تر تنقیدی چھان بین کے بغیر قبول کیا۔ وہ تاریخ کو ایک "خطی ارتقائی سلسلہ" کے طور پر دیکھتے تھے، جہاں معاشرے کا سفر لازمی طور پر سرمایہ داری سے سوشلزم کی طرف ہوتا ہے۔ ان کے ہاں معاشرے کی تمام رکاوٹیں مذہبی پیشوائیت اور توہمات سے منسلک تھیں، جبکہ نوآبادیاتی طاقتوں کے ساختیاتی کردار کو وہ زیادہ توجہ نہیں دیتے۔

یہ تمام پہلو ہمیں اس نتیجے کی طرف لے جاتے ہیں کہ سبط حسن کی فکر "نوآبادیاتی روشن خیالی" کے زمرے میں آتی ہے—ایک ایسا نظریہ جو یورپی روشن خیالی کے تصورات کو خیر کے طور پر قبول کرتا ہے، اور جس میں ان تصورات کے نوآبادیاتی پہلو کم از کم تنقید کی حد تک زیرِ بحث نہیں آتے۔

یہ کہنا درست ہوگا کہ سبط حسن کی فکر اخلاص پر مبنی تھی، اور وہ یقیناً ایک سچے ترقی پسند تھے، لیکن ان کے نظریاتی سانچے کی کچھ حدود بھی تھیں—جن کی نشاندہی بعد کی تنقیدی نسل نے کی۔

نویدِ فکر ـــــ روشن خیالی پر مبنی مضامین کا جائزہ

سبط حسن کی وہ اہم تصنیف جو ان کے تصورِ روشن خیالی کی بہترین عکاسی کرتی ہے، وہ ہے "نویدِ فکر" ـــــ یعنی "فکر کی نوید"۔ یہ کتاب 1980ء کی دہائی میں جنرل ضیاء الحق کے سخت گیر دور میں شائع ہوئی۔ اس میں سبط حسن نے ایسے مضامین کو یکجا کیا ہے جن میں اس وقت کے پاکستانی معاشرے کو درپیش فکری و نظریاتی چیلنجز کا جائزہ لیا گیا۔ یہ کتاب دراصل اُن کا منشور ہے ـــــ ایک عقلی، سیکولر طرزِ فکر کے حق میں اور مذہبی جبریت کے خلاف۔

نویدِ فکر" میں سبط حسن نے تاریخ پر طویل نظر ڈالی: انہوں نے انیسویں اور بیسویں صدی میں "سیاسی اسلام" کے اُبھرنے کی وجوہات کو تلاش کیا، اور یہ دکھایا کہ کس طرح" مذہبی نظریات کو سیاسی مفادات کے لیے استعمال کیا گیا۔ وہ جنرل ضیاء کے "اسلامائزیشن" پروگرام کو تاریخی تناظر میں رکھ کر سمجھاتے ہیں، اور یہ خبردار کرتے ہیں کہ علما اور ریاستی طاقت کا گٹھ جوڑ ایک طویل استحصالی روایت کا تسلسل ہے۔

انہوں نے تھیوکریسی کے "استحصالی کردار" کو بے نقاب کیا ـــــ یعنی ایسا مذہبی سیاسی نظام جو عوام کی فکری و سماجی آزادی سلب کرتا ہے۔ یہ سب کچھ سبط حسن نے اپنے روشن خیالی کے جذبے کے تحت کیا ـــــ ان کی کوشش یہ تھی کہ مذہب کی آڑ میں اقتدار حاصل کرنے والوں کے نظریاتی دعووں کو تاریخ اور عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔

علاوہ ازیں، "نویدِ فکر" میں سبط حسن نے "سیکولرازم" کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کو زائل کرنے کی کوشش کی۔ وہ یہ وضاحت کرتے ہیں کہ سیکولر ریاست کا مطلب مذہب دشمنی نہیں، بلکہ ایسی ریاست ہے جو سب شہریوں کو برابر حقوق دیتی ہے، اور قانون سازی میں کسی مذہبی طبقے کو اجارہ داری حاصل نہیں ہوتی۔ ان کے دلائل تاریخی مثالوں سے بھرپور ہوتے ہیں ـــــ مثلاً وہ مدینہ کے ابتدائی اسلامی معاشرے کی مثال دیتے ہیں کہ وہ کوئی تھیوکریٹک ریاست نہیں تھا، اور آج کے "اسلامی ریاست" کے حامی لوگ دراصل تاریخ کو مسخ کر رہے ہیں۔

یہ تمام دلائل اس بات کی گواہی ہیں کہ "نویدِ فکر" دراصل سبط حسن کی طرف سے اُس وقت کے مذہبی جبر کے خلاف ایک فکری و تاریخی مزاحمت تھی۔ جیسا کہ ڈاکٹر جعفر احمد نے کہا:
"نویدِ فکر وہ بروقت آواز تھی جو ایک ایسے معاشرے میں بلند ہوئی جو اسلامائزیشن کے لبادے میں جکڑا جا رہا تھا۔"
اس کتاب نے ایک "روشن خیال" بیانیہ فراہم کیا، جو ریاستی پراپیگنڈے کا توڑ بن سکتا تھا۔

لیکن اگر ہم "نویدِ فکر" کو مابعد نوآبادیاتی تنقیدی زاویے سے دیکھیں، تو ہمیں وہی خوبیاں اور وہی کمزوریاں دکھائی دیتی ہیں جو سبط حسن کے باقی کاموں میں بھی نظر آتی ہیں۔

ایک طرف، یہ کتاب انتہا پسند مذہبیت، ملائیت، اور تھیوکریسی کے خلاف ایک زبردست عقلی ردعمل ہے ـــــ یعنی ایک ایسا رویہ جو "والٹیئر" کی طرح کہتا ہے: "شر پھیلانے والی قوت کو کچل دو"۔ سبط حسن کے نزدیک بھی "ملائیت" اور اندھی تقلید ایسی قوتیں تھیں جنہیں بے نقاب اور پسپا کرنا ضروری تھا۔

دوسری طرف، جیسا کہ عامر حسینی نے نشاندہی کی ہے، "نویدِ فکر" میں سبط حسن نے نوآبادیاتی دور کے روشن خیال مصلحین کی کافی تعریف کی ـــــ لیکن بغیر کسی تنقیدی فاصلہ رکھے۔ مثلاً، جب وہ سیاسی اسلام کی جڑوں پر بات کرتے ہیں تو انہیں سر سید احمد خان یا بیسویں صدی کے اصلاح پسند علما جیسے افراد کا ذکر کرنا پڑتا ہے، اور وہ ان کی کوششوں کو ایک روشن خیالی کے تسلسل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

تاہم، "نویدِ فکر" میں ان مصلحین کے نوآبادیاتی طاقت کے ساتھ تعلق یا طبقاتی وابستگی پر تنقید نہیں ملتی۔ سبط حسن اس بات پر غور نہیں کرتے کہ آیا یہ مصلحین اپنے روشن خیالی کے ساتھ ساتھ نوآبادیاتی اشرافیہ کے مفادات کے تحفظ میں بھی شریک تھے یا نہیں۔

سبط حسن نے ایک ایسا تصور دیا کہ 19ویں صدی کی اصلاحی تحریک خود بخود 20ویں صدی کی ترقی پسند تحریک میں ڈھل گئی ـــــ بغیر اس درمیانی سفر کے تضادات کو سمجھے یا بیان کیے۔ یہ ایک "سیدھی لکیر" کا بیانیہ ہے: جیسے روشن خیالی کے بیج بوئے گئے، اور پھر ترقی پسند تحریک اس کی قدرتی فصل بن گئی۔ یہ بیانیہ درحقیقت نوآبادیاتی روشن خیالی کے اس رجحان کا عکس ہے جس میں تعلیم اور جدیدیت کے ادارے ایک "فطری ترقی" کے ضامن سمجھے جاتے ہیں۔

مختصر یہ کہ، "نویدِ فکر" ایک جانب تو سبط حسن کے فکری جوہر اور جرأتِ اظہار کا مظہر ہے، لیکن دوسری جانب یہ کتاب اسی یورپی ماخوذ فکری سانچے میں ترتیب دی گئی ہے جسے مابعد نوآبادیاتی محققین آج سوال کے دائرے میں لاتے ہیں۔

یہ کہنا بجا ہوگا کہ سبط حسن نے ضیاء کے فکری اندھیرے کے دور میں ماضی کی روشن مثالوں کو اُجاگر کر کے ایک نئی فکری روشنی پھیلانے کی کوشش کی—لیکن وہ مثالیں بھی زیادہ تر انہی نوآبادیاتی مصلحین پر مشتمل تھیں جن کی نوآبادیاتی ساخت پر کوئی سوال نہیں اٹھایا گیا۔ وہ "نوآبادیاتی دور کی عمرانی روشن خیالی" کو پاکستانی فکری ورثے کا حصہ ثابت کرنا چاہتے تھے—جس میں اسلام اور روشن خیالی کو ہم آہنگ دکھایا جاسکے، تاکہ ضیاء کا مذہبی بیانیہ ایک دھوکا ثابت ہو۔

تاہم، اس کوشش میں وہ اس نکتے کو نظرانداز کر بیٹھے کہ نوآبادیاتی اقتدار خود انہی روشن خیال اشرافیہ کے ذریعے تقویت پاتا رہا۔

پاکستان میں تہذیب کا ارتقا—تصورات اور طرزِ مطالعہ

سبط حسن کی 1975ء میں شائع ہونے والی اہم تصنیف "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" ایک ایسی کتاب ہے جو ان کی فکری گہرائی اور تاریخ فہمی کی عمدہ مثال ہے۔ یہ کتاب اس وقت لکھی گئی جب پاکستان 1971ء کے سانحے—یعنی مشرقی پاکستان کی علیحدگی—سے گزر چکا تھا، اور پورے ملک میں قومی شناخت، یکجہتی اور تقسیم کی وجوہات پر بحث جاری تھی۔

سبط حسن نے اس صورتحال کا جواب ایک وسیع تاریخی تناظر میں دیا—انہوں نے برصغیر (اور بالخصوص پاکستان کے موجودہ خطے) کی تہذیبی تشکیل اور ارتقا کا تجزیہ ایک ہمہ کے اصول پر کیا۔ یعنی یہ کہ انسان کی مادی زندگی، اس کے معاشی وسائل، اور پیداوار کے طریقے کس طرح (historical materialism) جہت تاریخی مادیت ثقافت، معاشرت اور ریاست کے ڈھانچوں کو تشکیل دیتے ہیں۔

وہ یہ دکھاتے ہیں کہ کیسے شکاری دور، زراعت کی ابتدا، جاگیرداری نظام، تجارتی روابط، اور بیرونی حملہ آوروں نے—یونانی، ایرانی، عرب، ترک، مغل، برطانوی—اس خطے کی تہذیبی شکل گری میں کردار ادا کیا۔ ان کے نزدیک، پاکستان کی ثقافت کوئی جامد، یک رخا یا خالص مذہبی تہذیب نہیں، بلکہ مختلف تاریخی قوتوں کے تعامل سے بنی ایک تہذیبی آمیزش ہے۔

سبط حسن کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ پاکستان کی تہذیب ایک متنوع اور تاریخی طور پر ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے، نہ کہ کسی ایک لمحے میں تخلیق کی گئی کوئی مکمل اور مثالی اکائی۔

کتاب میں ایک اہم تصور یہ بھی ہے کہ پاکستان کی بقا اور ترقی اُس وقت ممکن ہے جب ریاست اور سماج اپنے اندر موجود—(Cultural Pluralism) تہذیبی تکثیریت لسانی، علاقائی، اور ثقافتی تنوع کو تسلیم کرے۔ 1971ء میں پاکستان کی ٹوٹ پھوٹ کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ حکمران اشرافیہ نے بنگالی شناخت، زبان اور سیاسی خود مختاری کو تسلیم کرنے سے انکار کیا، اور ایک واحد "اسلامی قوم" کا تصور مسلط کرنے کی کوشش کی۔

سبط حسن نے اس صورتحال سے سبق لیتے ہوئے یہ استدلال پیش کیا کہ پاکستان کی تمام علاقائی ثقافتیں—پنجابی، سندھی، بلوچی، پشتو، سرائیکی، گلگتی—اس ملک کی مشترکہ تہذیبی میراث کا حصہ ہیں، اور ان سب کو برابر کی حیثیت دی جانی چاہیے۔

ان کے مطابق، پاکستان کوئی خالص مذہبی قوم نہیں بلکہ ایک تاریخی و ثقافتی حقیقت ہے، جو مختلف تہذیبوں (وادیٔ سندھ، گندھارا، وسط ایشیائی، اسلامی، اور مغل) کے باہمی اثرات سے پروان چڑھی ہے۔ یکجہتی، ان کے نزدیک، تنوع کے انکار سے نہیں بلکہ تنوع کے اعتراف سے جنم لیتی ہے۔

یہ نظریہ اُس وقت کے پاکستان میں بہت انقلابی تھا، جب ریاستی بیانیہ ایک یکساں مذہبی قومی شناخت کی بنیاد پر سب علاقائی ثقافتوں کو "ثانوی" سمجھتا تھا۔

حکمرانوں کی تاریخ کے بجائے عوام کی تاریخ—ایک اور بڑا تصور جسے سبط حسن نے اس کتاب میں نمایاں کیا، وہ یہ تھا کہ تاریخ کو صرف بادشاہوں، جنگوں، یا سلطنتوں کی کہانی کے طور پر نہیں بلکہ عوام کی روزمرہ زندگی، ان کے کام، ثقافت، زبان، اور جدوجہد کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔

سبط حسن نے "حکمرانوں کی سرگزشت" کو مرکز بنانے والی روایتی تاریخ نویسی سے انحراف کرتے ہوئے "لوگوں کی تاریخ" کو بنیاد بنایا۔ وہ یہ جاننا چاہتے تھے کہ عام کسان، کاریگر، عورت، مزدور، صوفی، شاعر—سب نے تاریخ کو کیسے جیا اور تشکیل دیا۔

اسی لیے ان کی توجہ صوفی تحریکوں، عوامی مزاحمت، لوک داستانوں، علاقائی زبانوں، اور ثقافتی روایتوں کی طرف رہی۔ وہ مغل بادشاہوں کی فتوحات سے زیادہ اس بات پر نظر رکھتے تھے کہ مغلیہ دور میں حرفت، زبان، لوک ادب، اور طبقاتی ڈھانچے کیسے بدلے۔

یہ زاویہ نظر "سب آلٹرن اسٹڈیز" کی تحریک کے قریب تر ہے، جس نے بعد میں اس بات پر زور دیا کہ عوام — یا "سب آلٹرن" طبقات — کو تاریخ کا فعال کردار تسلیم کیا جائے، نہ کہ صرف اشرافیہ کے فیصلوں کا پیروکار۔

ایک سائنسی تاریخ نویسی کا ماڈل — اگرچہ سبط حسن نے ماضی کی عوامی تاریخ کو اہمیت دی، لیکن ان کا عمومی نظریہ اب بھی مارکسی تاریخی مادیت سے جڑا ہوا تھا — یعنی تاریخ کو ایک ترقی پذیر عمل کے طور پر دیکھنا جو مادی حالات کے تحت آگے بڑھتی ہے۔ وہ "ترقی" کو حتمی حقیقت مانتے تھے: انسانی سماج ابتدائی اشتراکی معاشروں سے غلام داری، جاگیر داری، سرمایہ داری، اور پھر سوشلسٹ نظام کی طرف بڑھتا ہے۔

پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" میں وہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کو ایک "قدیم اشتراکی" مثال کے طور پر بیان کرتے ہیں، اس کے بعد کی غلام داری ریاستوں، جاگیر دار نظام، " نوآبادیاتی سرمایہ داری، اور بعد از تقسیم کی ریاست کو اس تاریخی تسلسل میں رکھتے ہیں۔

عامر حسینی جیسے نقاد اس پہلو پر تنقید کرتے ہیں کہ سبط حسن نے کہیں کہیں ایسا تاثر دیا گویا سوشلسٹ انقلاب پاکستان کی تقدیر ہے — ایک ایسا عمل جو لازمی طور پر وقوع پذیر ہوگا، چاہے عوام جدوجہد کریں یا نہ کریں۔

یہ تصور — کہ تاریخ از خود آگے بڑھتی ہے — مابعد نوآبادیاتی تنقید کے مطابق ایک سادہ لوح امید پرستی ہے، جو مقامی پیچیدگیوں اور عوامی مزاحمت کی اصل فکری جہتوں کو پس منظر میں ڈال دیتی ہے۔

سبط حسن کی روشن خیالی پر مابعد نوآبادیاتی اور سب آلٹرن تنقید

سبط حسن کے افکار اور تصانیف کا جائزہ لینے کے بعد اب ہم اس سوال کی طرف بڑھ سکتے ہیں کہ اُن پر مابعد نوآبادیاتی اور سب آلٹرن اسٹڈیز کے نقطۂ نظر سے کی جانے والی تنقید کس حد تک صادق آتی ہے۔ ایسے نظریہ سازوں میں راناجیت گہا، دیپیش چکرورتی، گائتری چکرورتی اسپیوک، بپن چندرا، اور آشس نندی شامل ہیں، جن میں سے ہر ایک کا زور مختلف پہلوؤں پر ہے۔ ان سب نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا نوآبادیاتی نظام کے خلاف آواز بلند کرنے والے دانشور واقعی ان نوآبادیاتی ذہنی سانچوں سے آزاد تھے، یا انہوں نے محض انہی فکری ڈھانچوں کو ایک نئے لبادے میں اختیار کر لیا؟

یہ بنیادی سوال یہی ہے: کیا سبط حسن کا "روشن خیالی" پر مبنی بیانیہ دراصل وہی نوآبادیاتی روشن خیالی ہے جو صرف شکل بدل کر پیش کی گئی، یا اس میں واقعی کوئی نیا زاویہ بھی تھا؟

اشرافیہ کی تاریخ بمقابلہ عوام کی تاریخ: راناجیت گہا کا زاویہ

راناجیت گہا کی بنیادی تنقید یہ تھی کہ برصغیر میں تاریخ، خواہ وہ نوآبادیاتی مؤرخین لکھیں یا قومی تحریک کے حامی دانشور، ہمیشہ اشرافیہ کے نقطۂ نظر سے لکھی گئی۔ اس میں عوام — یعنی سب آلٹرن طبقات — کو غیر حاضر یا خاموش فرض کیا گیا۔

سبط حسن کی تحریروں میں ہمیں ایک دلچسپ تضاد دکھائی دیتا ہے۔ ایک طرف، جیسا کہ پچھلے حصے میں ذکر آیا، سبط حسن نے "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" میں عوام کی تاریخ لکھنے کی شعوری کوشش کی: عام لوگ، کسان، صوفی، خواتین، لوک روایات — سب کو وہ تاریخ کا موضوع بناتے ہیں، نہ کہ صرف حکمرانوں کو۔ انہوں نے بھگت سنگھ جیسے انقلابیوں پر بھی لکھا، جو کہ اشرافیہ سے نہیں بلکہ نچلے طبقات سے آئے۔

لیکن دوسری طرف، ان کا "روشن خیالی" کا سانچہ ایک اشرافیائی تناظر سے ہی ترتیب دیا گیا ہے۔ وہ تاریخ کے متحرک کردار کے طور پر عوام کی موجودگی کو تسلیم تو کرتے ہیں، مگر ان کی آزادیِ فکر اور علم کی اپنی کوئی متبادل روایت کو علیحدہ شناخت نہیں دیتے۔

گائتری اسپیوک کا مشہور سوال "کیا سب آلٹرن بول سکتا ہے؟" یہاں بھی معنی خیز ہو جاتا ہے۔ سبط حسن نے عوام کے لیے ضرور لکھا، مگر عوام کی طرف سے یا ان کی زبان میں نقطۂ نظر۔ (top-down) نہیں۔ اُن کا انداز اب بھی ایک "دانشور کی بالادستی" والا ہے، جو عوام کو روشنی دکھانا چاہتا ہے — ایک بالا بالا

گہا کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو سوال یہ بنتا ہے: اگر سبط حسن کی فکر اتنی طاقتور تھی تو وہ عوامی سطح پر کیوں نہیں پھیلی؟ کیوں یہ فکر ایک "چھوٹے سے شہری تعلیم یافتہ طبقے" تک محدود رہی؟ اور کیوں مذہبی انتہا پسندی اور فرقہ واریت نے اکثریتی طبقات پر زیادہ اثر چھوڑا؟

یہ وہی دلیل ہے جو گہا "قومی بیانیہ" پر لگاتے ہیں — کہ وہ عوامی جذبات اور ثقافت سے ہم آہنگ نہ ہونے کے باعث ایک "اشرافیائی مکالمہ" بن کر رہ گیا۔ اسی طرح، سبط حسن کی روشن خیالی بھی ایک تعلیمی اشرافیہ کے لیے ایک عقلی بیانیہ بن گئی، جو اکثریتی عوام کی سماعت تک نہیں پہنچی۔

روشن خیالی بمقابلہ مقامی علمیات: دیپیش چکرورتی کا زاویہ

"دیپیش چکرورتی نے "یورپ کو صوبہ بنانا

(Provincializing Europe)

کا تصور پیش کیا—یعنی یہ کہ یورپی علم اور تاریخ کو عالمگیر سمجھنے کی بجائے مقامی زندگی، علم، اور تاریخی شعور کو خود مختار حیثیت دی جائے۔

سبط حسن کی فکر اس نقطۂ نظر کے برعکس ہے۔ ان کی تمام فکری عمارت یورپی ماخذات—مارکسزم، روشن خیالی، سیکولر ریاست، سائنس—پر استوار ہے۔ اگرچہ وہ تصوف یا لوک ثقافت جیسے موضوعات پر بھی لکھتے ہیں، مگر ان کا زاویہ ہمیشہ مادیاتی اور تنقیدی ہوتا ہے—وہ انہیں متبادل علم یا روحانی بصیرت کے طور پر قبول نہیں کرتے، بلکہ صرف تاریخی مواد سمجھ کر تجزیہ کرتے ہیں۔

چکرورتی کے مطابق، ایسی روش علم کی نوآبادیاتی گرفت کو برقرار رکھتی ہے: یعنی ہم مغرب کے علم کے معیارات کو واحد معیار مان کر مقامی علمی روایتوں کو کمتر یا "پس ماندہ" سمجھتے ہیں۔ سبط حسن نے کبھی تصوف، مذہبی روایت یا لوک فکر کو ایسے فکری سانچوں کے طور پر نہیں دیکھا جو مغربی ماڈل سے الگ ہوں—بلکہ ان سب کو عقلیت کے ترازو پر جانچا۔

آشس نندی نے اس سوچ کو "روشن خیالی کی آمریت" کہا—کہ صرف عقل، سائنس، اور سیکولرزم ہی واحد راستہ ہیں، اور باقی سب علم و حکمت کی شکلیں "واہمہ" یا "قدامت" ہیں۔

قوم پرستی اور یورپی مرکزیت: بپن چندرا اور دیگر تنقیدیں

اگرچہ بپن چندرا خود بھی مارکسی مؤرخ تھے اور یورپی روشن خیالی کے حامی، لیکن وہ نوآبادیاتی معیشت پر زیادہ زور دیتے تھے۔ ان کے برعکس، سبط حسن نے سیاسی اسلام، مذہبی ملائیت، اور اشرافیائی سازشوں پر تو لکھا، لیکن نوآبادیاتی معیشت کے معاشرتی اثرات پر نسبتاً کم توجہ دی۔

چکرورتی کی طرح، وہ بھی سوال اٹھاتے کہ سبط حسن کی "تاریخ" دراصل "تاریخ 1" ہے—یعنی مغربی ماڈل کی عمومی تاریخ—اور "تاریخ 2"—یعنی مقامی، غیر مغربی، متنوع فکری اور ثقافتی تجربات—اس میں غیر موجود ہیں۔

اسی طرح، اسپیوک کا یہ مؤقف بھی لاگو ہوتا ہے کہ جب سبط حسن جیسے دانشور تاریخ اور عقل کے مرکزی بیانیے کو فروغ دیتے ہیں، تو وہ دراصل ایسے لوگوں کی آوازوں کو دبانے کا سبب بنتے ہیں جو ان بیانیوں سے باہر سوچتے اور جیتے ہیں—مثلاً دیہی خواتین، مقامی مذہبی گروہ، نسلی اقلیتیں، وغیرہ۔

اصلاح پسند اشرافیہ اور نوآبادیاتی ریاست کے باہمی تعلق پر خاموشی

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا، سبط حسن سر سید احمد خان، راجہ رام موہن رائے، اور محمد اقبال جیسے اصلاح پسند مفکرین کو جنوبی ایشیا میں روشن خیالی کی روایت کے معماروں کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ وہ انہیں ایسے افراد کے طور پر دیکھتے ہیں جنہوں نے مذہبی جمود اور توہم پرستی کے خلاف عقل، تعلیم اور اجتہاد کے علم کو بلند کیا۔

لیکن مابعد نوآبادیاتی تنقید کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان اصلاح پسندوں نے صرف فکری بغاوت نہیں کی، بلکہ وہ نوآبادیاتی طاقت کے ساتھ ایک پیچیدہ تعلق میں بھی بندھے ہوئے تھے —ایک ایسا تعلق جو بعض اوقات اقتدار، مراعات، اور عوامی سیاست سے فاصلے پر استوار تھا۔

سبط حسن کی تحریروں میں ہمیں اس تعلق پر کوئی ٹھوس تنقید نہیں ملتی۔ وہ سر سید کی برطانوی سرپرستی، ان کے طبقاتی رجحانات، یا اردو-ہندی تنازع میں ان کے کردار کا تنقیدی جائزہ نہیں لیتے۔ اسی طرح، راجہ رام موہن رائے کے طبقاتی کردار یا ان کی اصلاحات کے محدود دائرہ کار پر بھی وہ خاموش رہتے ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اصلاح پسند اشرافیہ کو ایک "خالص فکری قوت" کے طور پر پیش کرتے ہیں —اور یوں، نوآبادیاتی ڈھانچے کے اندر موجود اقتدار، مراعات، اور طبقاتی مفادات کی گتھیاں کھل نہیں پاتیں۔

نچلے طبقات اور متبادل سیاست کی عدم موجودگی

اگر ہم سب آلٹرن اسٹڈیز کی روح کو مدنظر رکھیں، تو اس کا بنیادی نکتہ یہی ہے کہ تاریخ اور سیاست کا اصل مواد محض ریاست یا اشرافیہ کی زبان میں نہیں لکھا جا سکتا۔ عوام، کسان، مزدور، خواتین، اقلیتیں —یہ سب اپنی شناخت، زبان، اور جدوجہد رکھتے ہیں، اور ان کی کہانی الگ زاویے سے بیان کی جانی چاہیے۔

سبط حسن کی فکر اگرچہ انقلابی اور ترقی پسند ہے، لیکن وہ عوامی سیاست کے ان "غیر رسمی" یا "متبادل" ڈھانچوں کو نمایاں نہیں کرتے جو اشرافیائی اصلاحات کے ماڈل سے باہر اُبھرتے ہیں۔

مثلاً، وہ جنوبی ایشیا کے مقامی صوفیانہ مزاحمتی سلسلوں کو صرف "ثقافتی رجحانات" کے طور پر دیکھتے ہیں، نہ کہ نچلی سطح کی سیاسی بغاوت کے طور پر۔
اسی طرح، ان کی مارکسی تنقید "طبقاتی شعور" پر تو زور دیتی ہے، لیکن "مقامی شناخت"، "علاقائی سیاست"، یا "ثقافتی مزاحمت" جیسے موضوعات کو زیادہ گہرائی سے نہیں برتتی۔

یہ وہ پہلو ہے جہاں ان کی روشن خیالی ایک جدید اشرافیائی دانش کا روپ اختیار کر لیتی ہے، جو اصلاح کی خواہاں تو ہے، لیکن اس اصلاح کا ماڈل زیادہ تر مغربی یا نوآبادیاتی ساخت کا حامل ہے —یعنی تعلیم، عقل، سائنسی سوچ، ریاستی منصوبہ بندی، وغیرہ۔

روشن خیالی کی عملی حدود

آخر میں، ہمیں یہ سوال بھی اٹھانا ہوگا کہ سبط حسن کی روشن خیالی —جسے انہوں نے فکری، اخلاقی، اور تاریخی حق کے طور پر پیش کیا— عملی سطح پر کہاں تک مؤثر ثابت ہوئی؟

اگرچہ ان کی کتابیں آج بھی پاکستان کے تعلیمی حلقوں میں پڑھی جاتی ہیں، لیکن ان کے افکار کی عوامی مقبولیت محدود رہی۔ اس کی کئی وجوہات ہو سکتی ہیں:

- ایک تو یہ کہ ان کا فکری انداز تجریدی، ادبی اور فلسفیانہ تھا —جو عام خواندہ طبقے کے لیے آسانی سے قابلِ رسائی نہیں؛
- دوسرا یہ کہ وہ دینی طبقے سے براہِ راست مکالمے کے بجائے زیادہ تر تنقیدی فاصلہ برقرار رکھتے تھے؛
- تیسرا یہ کہ وہ روشن خیالی کو ایک آفاقی، مغرب ماخوذ سانچے میں رکھتے تھے، جس کی جڑیں مقامی معاشرتی روایتوں میں کم پیوست تھیں؛
- اور چوتھی بات یہ کہ ریاست اور ذرائع ابلاغ پر قابض دائیں بازو نے ان کے بیانیے کو پھیلنے کا موقع ہی نہ دیا۔

یعنی، سبط حسن کی روشن خیالی کی طاقت اس کی اخلاقی دیانت اور فکری وضاحت میں تھی، لیکن اس کی عملی رسائی محدود رہی —اور یہ ایک بنیادی کمزوری ہے جس پر مابعد نوآبادیاتی اور سب آلٹرن نقطۂ نظر سے سوال اٹھائے جا سکتے ہیں۔

خلاصہ: جنوبی ایشیا میں روشن خیالی کی نئی تعبیر

سبط حسن اکثر یورپی روشن خیالی کے سانچے میں سوچتے تھے، جس میں مقامی روایتوں، غیر رسمی علم، اور عوامی مزاحمت کی وہ پیچیدگیاں شامل نہیں تھیں جو جنوبی ایشیائی معاشروں کے لیے نہایت اہمیت رکھتی ہیں۔ انہوں نے نوآبادیاتی دور کے اصلاح پسندوں — جیسے سر سید احمد خان اور راجہ رام موہن رائے — کی اکثر تحسین کی، مگر ان کے نوآبادیاتی اقتدار سے وابستہ تعلقات اور طبقاتی کردار کا تنقیدی جائزہ کم ہی لیا۔

ان کی پیش کردہ روشن خیالی ایک حد تک اشرافیائی دانشورانہ سرگرمی تک محدود رہی، جو زیادہ تر تعلیم یافتہ طبقے میں مقبول ہوئی، مگر عوامی سطح، خصوصاً دیہی یا کم تعلیم یافتہ طبقات تک اس کا فکری اثر محدود رہا۔ ان کا مارکسی تاریخی تصور بھی ترقی کو ایک سیدھی لکیر کی مانند دیکھتا ہے — جس میں تاریخ کا سفر لازماً ایک مقررہ ترتیب سے گزرتا ہے — اور اس میں مقامی پیچیدگیوں، ثقافتی تنوع، یا متبادل فکری و سیاسی امکانات کی گنجائش کم دکھائی دیتی ہے۔

تاہم، ان تمام حدود کے باوجود، سبط حسن کا کردار جنوبی ایشیا کے فکری منظرنامے میں ایک روشن ستارے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُن کی تحریریں آج بھی اُن نوجوانوں کے لیے رہنمائی کا سرچشمہ ہیں جو مذہب، ریاست، اور سماج کے درمیان موجود گتھیوں کو سمجھنا چاہتے ہیں اور جو پاکستان میں فکری آزادی، تنقیدی شعور، اور جمہوری اقدار کی بازیافت کے لیے کوشاں ہیں۔

سبط حسن کی سب سے بڑی فکری خدمت یہی ہے کہ انہوں نے "روشن خیالی" کو خالصتاً مغربی تصور کے طور پر اپنانے کے بجائے اسے جنوبی ایشیائی تاریخی و سماجی سیاق و سباق میں جذب کرنے کی کوشش کی — اگرچہ اس عمل میں بعض سادگیوں اور فکری خلا کی گنجائش باقی رہی۔

اگر آج ہمیں جنوبی ایشیا میں روشن خیالی کو نئے سرے سے دریافت کرنا ہے، تو ہمیں ایسی تعبیر کی ضرورت ہے جو محض مغربی ماڈل کی تقلید نہ ہو، بلکہ مقامی روایات، زبانوں، ثقافتوں اور سیاسی حقیقتوں سے گہرا رشتہ قائم کرے۔ ایسی فکر جو صرف عقل اور سائنس پر زور دینے کے بجائے انصاف، وقار، اور انسانی تجربے کے تنوع کو بھی تسلیم کرے، اور جو بالادستی پر مبنی بیانیے کے بجائے عوامی سطح پر ابھرتی ہوئی آوازوں کو سننے، سمجھنے اور اظہار کا موقع دے۔

اس نئے فکری بیانیے کی بنیاد رکھنے والوں میں سبط حسن کی حیثیت بلاشبہ نمایاں ہے — وہ کوئی آخری منزل نہیں، مگر ایک ایسے فکری سفر کی سمت ضرور ہیں جسے آج کے قاری کو از سرِ نو اپنانا اور آگے بڑھانا ہے۔

سبط حسن پر "مہاجر تعصب" اور "شیعہ رجحان" کے الزامات

یہ مضمون جن دو الزامات پر غور کرتا ہے، وہ کچھ ناقدین کی جانب سے اٹھائے گئے اہم نکات ہیں: اول، یہ کہ سبط حسن کی فکر پر "مہاجر قوم پرستی" کا اثر تھا—یعنی ان کی شناخت بطور مہاجر (ہندوستان سے ہجرت کر کے آنے والے اردو بولنے والے مسلمان) نے ان کی سوچ کو متعصب بنایا؛ اور دوم، یہ کہ ان کی فکر میں "شیعہ مزاج" جھلکتا ہے—یعنی ان کی شیعہ شناخت (نام "سبط"، القاب "سید") نے ان کے نظریات میں فرقہ وارانہ جھکاؤ پیدا کیا۔ یہ الزامات خاصی سنگینی رکھتے ہیں کیونکہ وہ سبط حسن کی آفاقی فکر کو مقامی تعصب کے دائرے میں محدود کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مہاجر تعصب: حقیقت یا مفروضہ؟

مہاجر تعصب" سے مراد اردو بولنے والے مہاجر طبقے کو دوسری قومیتوں پر برتر سمجھنے کا رویہ ہے۔ لیکن اگر ہم سبط حسن کی زندگی اور تحریروں پر غور کریں تو ہمیں اس کا سراغ" نہیں ملتا۔
انہوں نے ہمیشہ ثقافتی تنوع کو تسلیم کیا اور "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" میں واضح طور پر لکھا کہ پاکستان کی تمام علاقائی ثقافتیں (سندھی، پنجابی، بلوچ، پٹھان، وغیرہ) ریاستی شناخت کا لازم جزو ہیں، اور انہیں مکمل طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔

یہ موقف دراصل مہاجر قوم پرستی کے خلاف ہے—کیونکہ 1980ء کی دہائی کے مہاجر رہنما اکثر پاکستانی شناخت کو صرف اسلامی یا اردو کی بنیاد پر محدود کرنے کے قائل تھے، جبکہ سبط حسن اس تصور کے سخت ناقد تھے۔ ان کی فکر ہمیشہ کثیر القومی ہم آہنگی، ثقافتی احترام اور طبقاتی اتحاد پر مبنی رہی۔

اگرچہ سبط حسن اردو زبان میں لکھتے تھے، لیکن ان کی تحریریں صرف شمالی ہندوستانی مسلم تجربے یا مہاجر شناخت پر مرکوز نہیں تھیں۔
ان کی کتاب "شہرِ نگراں" دکن کے حیدر آباد کی یادوں پر ہے، "ماضی کے مزار" میں میسوپوٹیمیا، مصر اور ہندوستان کی تہذیبوں پر بحث ہے، اور "موسیٰ سے مارکس تک" میں بنی اسرائیل سے یورپ تک کے فکری سفر کا احاطہ کیا گیا ہے۔
یہ وسعت اور تنوع ان کی فکری غیر جانب داری اور بین الاقوامی وژن کا ثبوت ہے۔

اسی طرح، انہوں نے "شہرِ نگراں" میں حیدر آباد کے جاگیر دارانہ نظام کو کھل کر تنقید کا نشانہ بنایا—حالانکہ وہ خود اس خطے کی تہذیبی روایت سے متاثر بھی تھے۔ ان کی تحریر میں تعریف اور تنقید کا توازن ان کے فکری دیانتدار ہونے کا پتہ دیتا ہے، نہ کہ تعصب کا۔

شیعہ مزاج کا سوال

سبط حسن کے "شیعہ رجحان" پر اعتراض بھی کبھی کبھار سامنے آتا ہے—اس بنیاد پر کہ وہ "سید" تھے اور ان کے قلمی نام میں "سبط" شامل تھا۔
لیکن ان کی پوری فکری زندگی کا تناظر مارکسی، سیکولر اور سائنسی تھا۔
انہوں نے کسی شیعہ عقیدے یا فقہی موقف کی ترویج نہیں کی، نہ ہی وہ مذہبی رہنما تھے۔

ہاں، انہوں نے ایرانی انقلاب پر "انقلابِ ایران" کے عنوان سے ایک اہم کتاب لکھی، لیکن یہ بھی خالص تجزیاتی کام تھا۔
انہوں نے شاہ ایران کے خلاف عوامی بغاوت کو سامراج مخالف تحریک کے طور پر سراہا—کیونکہ وہ امریکی حمایت یافتہ آمریت کے خلاف تھی—لیکن ساتھ ہی انہوں نے واضح کیا کہ ایران اب "آیاتو کریسی" (آیت اللہوں کی حکمرانی) کی جانب جا رہا ہے، جو ان کے نزدیک ایک نیا آمرانہ نظام تھا۔
یہ اصطلاح خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خالص شیعہ یا مسلکی حمایت پر یقین نہیں رکھتے تھے۔

ان کا انداز متوازن تھا: وہ ایرانی عوام کی مزاحمت کو سراہتے تھے، لیکن خمینی حکومت کو ایک فکری مثالی ماڈل نہیں مانتے تھے۔
انہوں نے خواتین کے حقوق، بائیں بازو کے کارکنان پر پابندی، اور آزادی اظہار پر قدغن جیسے معاملات پر بھی تنقید کی۔
یہ طرزِ فکر ایک عقیدت مند کی نہیں بلکہ ایک تجزیہ کار کی تھی۔

ادب اور روشن خیالی" کا پس منظر"

سبط حسن کی کتاب "ادب اور روشن خیالی" ان کے ادبی اور فکری مضامین کا مجموعہ ہے۔
یہ کتاب کسی فرقہ وارانہ یا قوم پرستانہ ایجنڈے پر نہیں لکھی گئی۔
اس میں انہوں نے یہ سوال اٹھایا کہ ادب کس طرح سماجی شعور، سچائی، اور تنقیدی فکر کو فروغ دے سکتا ہے۔
یہ تمام مضامین ایک سیکولر، روشن خیال اور انسان دوست نظریے کے عکاس ہیں۔

اگر کوئی ان مضامین میں مہاجر یا شیعہ شناخت تلاش کرنے کی کوشش کرے تو اُسے مایوسی ہی ہو گی—کیونکہ سبط حسن کا اصل تعلق کسی فرقے یا قوم سے نہیں، بلکہ سچائی، انسانیت، اور تنقیدی شعور سے تھا۔

اختتامیہ—سبط حسن کی فکری دیانت کا مقدمہ

سبط حسن پر "مہاجر قوم پرستی" یا "شیعہ رجحان" جیسے الزامات دراصل اُن کے وسیع فکری قد و قامت کو محدود تناظر میں قید کرنے کی کوشش ہیں۔ یہ الزامات زیادہ تر اُن افراد یا حلقوں کی طرف سے آتے ہیں جو سبط حسن کی سیکولر، ترقی پسند اور تنقیدی فکر کو کسی مخصوص مذہبی یا نسلی شناخت میں سمیٹنا چاہتے ہیں۔

تاہم، سبط حسن کی تحریریں خود ان الزامات کا جواب ہیں—ایک مدلل، متوازن اور وسیع النظری پر مبنی جواب۔
انہوں نے کبھی اپنی نسلی یا مذہبی شناخت کو فکر پر حاوی ہونے نہیں دیا؛
انہوں نے ہمیشہ انسان اور سماج کو مادی، معاشی، اور تاریخی سیاق و سباق میں پرکھا؛
انہوں نے ہمیشہ عقل، دلیل، اور علم کو بنیاد بنایا، نہ کہ عقیدہ، نسل، یا ذات کو۔

اگر وہ ایرانی انقلاب پر لکھتے ہیں تو نہ جذباتی عقیدت سے مغلوب ہوتے ہیں، نہ مغربی میڈیا کے بیانیے کا شکار؛
اگر وہ اردو تہذیب پر روشنی ڈالتے ہیں تو صرف مہاجر تجربے کو مرکز نہیں بناتے، بلکہ برصغیر کی مشترکہ تاریخ کا حصّہ سمجھتے ہیں؛
اگر وہ مذہب پر تنقید کرتے ہیں تو وہ تنقید محض کسی مخصوص فرقے یا عقیدے تک محدود نہیں بلکہ تھیوکریسی، توہم پرستی، اور جبر کے ہر مظہر پر محیط ہوتی ہے۔

ان کی روشن خیالی، بقول خود ان کے، کسی مخصوص مذہب یا خطے سے بندھی ہوئی نہیں بلکہ ایک عالمگیر انسانی رویہ ہے—جو سوال اٹھانے، دلیل دینے، اختلاف کرنے اور سچ بولنے کا حوصلہ دیتا ہے۔

اسی لیے، سبط حسن کو کسی مخصوص فرقے، قوم یا شناخت کے زمرے میں رکھنا نہ صرف ان کے ساتھ ناانصافی ہے، بلکہ خود روشن خیالی کے خلاف ایک علمی زیادتی ہے۔

ہمیں سبط حسن کو ایک فکری معمار، ایک سچ کے متلاشی، اور عوامی شعور کے ترجمان کے طور پر یاد رکھنا چاہیے—نہ کہ ان الزامات کی روشنی میں جو ان کی پوری علمی جدوجہد کے منافی ہیں۔